

'Râzî Krizi'ni Aşmak:

Mevlânâ'nın 'Arayış'ı için Yeni Bir Yorum

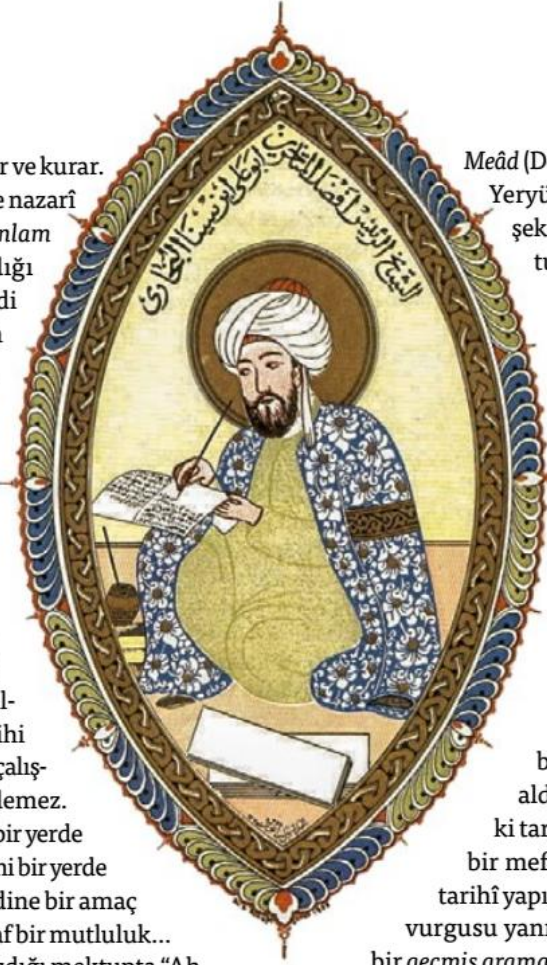
PROF. DR. İHSAN FAZLIOĞLU

I. SORUNA GİRİŞ

Tanınmış Alman şairi Heinrich von Kleist (1777 - 1811), 1801 yılında, Paris'te henüz hayatta olan Alman filozofu Immanuel Kant'ın (1724 - 1804) *Saf Aklın Eleştirisi* adlı kitabını elde edip okuyunca bir bunalıma girer. 'Kant Krizi' denilen bu bunalım, kısaca "Hakikat'ten ümidini kesmek" olarak adlandırılabilir. Gerçekliğin göreceleşmesi neticesinde, gerçeklik kavramı zedelenen Kleist, artık ne müdrik insandan bağımsız bir *gerçeklik* ne de bu gerçekliğin insanlar arasında kişilerden bağımsız müşterek *doğru* bir idrâkinin mümkün olmadığını düşünür. Kısaca ne *nesnellik* ne de *doğruluk* kavramları artık eskisi gibi değildir. Herkesin gerçekliği kendine; çünkü

herkes gerçekliği kendince algılar ve kurar. *Kant Krizi*, Kleist nezdinde sadece nazari bir mülâhaza değildir; aksine *anlam* ve *değer* dizgelerini de yaraladığı için yaşama pratiği üzerine ciddi etkisi olan bir durumdur. Nitekim yaşadığı bu fikriyat ve hissiyatını aynı yıl kardeşi Ulrike'ye yazdığı bir mektupta tüm çıplaklığıyla tasvir eder: Bitmiş ve tükenmiştir; kendini meşgul etmek; uyuşturmak ister. O kadar ki, düşünmesini engellemek için kalabalık mekânlarda oyundan oyuna koşar. Bir zamanlar elinden bırakmadığı ancak şimdi geçmiş inançlarını derinden fısıldayan kitaplardan tiksindir. Bizâtihi bilmekten iğrenir. Kendini sürekli çalışmaya zorlar; ancak fayda hâsıl edemez. *Gidecek yer* arayışına girer; ancak bir yerde olmayan nereye gidebilir ki; ve dahi bir yerde olmayan neyi bulabilir ki..? Kendine bir amaç inşa etmeye çalışır; en azından saf bir mutluluk... 1806'da genç bir edebiyatçıya yazdığı mektupta "Ah akıl!; mahzûn akıl..." diyerek, ondan akılı bırakmasını, hislerini takip etmesini ister ve kendisini sanata vermesini öğütler. *Metafizik Güvenini* kaybeden Kleist, ne aklın ne toplumun ne de başkaları tarafından inşa edilen *kendimiz* dediğimiz yapının kişiye hem gerçeklik hem de doğruluk anlamında bir hakikat küresi vereceğine kanidir. "Hakikat şu ki, bana bu dünyada hiç kimse yardım edemez; çünkü bizâtihi içinde bulunduğum durum yardım edilemez..." diyen Kleist, *hiçlik* duyusu içinde yaşadığı bitimsiz bir korkuyla 22 Kasım 1811'de eşyle birlikte intihar eder; en keskin ve dolaylımsız gerçeklik ölüm ile hem ömrü boyunca edindiği gerçekliğe son verir hem de tüm gerçeklik arayışını bitirir.

Kant Krizi, XIX. yüzyıl Almanya'sını en önemli sorunudur ve İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar da olmaya devam edecektir. Kadim anlamıyla yani *özel*, *tümel* ve *kesin* niteliklere sahip *hakikat* (gerçeklik) ve *sıdkıyet* (doğruluk) idealini kaybeden insan için *hayatın anlamı* artık bir muammadır. Yine artık filozoflar için en önemli sorun *Mebde* (Köken) ve



Meâd (Dönüş) kavramlarını da kaybeden insana Yeryüzü'nde, bu-ara-da (*Meâş*) anlamlı bir şekilde yaşaması, daha da temelde *varlık*'a tutunması için bir gerekçe sunmaktır. Söz konusu *gerekçe* arayışı dinî ve felsefî pek çok çeşitli yolla yürütülmüştür. İlk elde bu yolların dikkati çekenleri şöyle özetlenebilir:

1. Herder'den (1744 - 1803) başlayıp Hegel (1770 - 1831) üzerinden Dilthey'e (1833 - 1911) kadar uzanan *kültür* ve bunun doğal bir sonucu *geistik/manevî bilim*ler, özellikle *tarihselcilik*, *insanın anlamını* genelde insan türünün Yeryüzü'ndeki, özelde ise mensup olduğu ulus ile birlikte üzerinde yaşadığı toprağın, yurdun *tarihinde* bulur. Bireyin anlamı da bu iki yapıdan aldığı pay ile doğru orantılıdır. O kadar ki tarih fâil, aktör, insan ise önemli de olsa bir mef'ûl, faktördür. Bu yaklaşımın tarihe, tarihî yapılara ve değerlere, tarihteki başarılaraya vurgusu yanında kendine içinden doğup geldiği *bir geçmiş* aramasının ve bu geçmişî aşırı bir dikkatle *araştırmasının* nedeni budur. Kökeni ve Dönüşü olmayan insan bulunduğu yerde, bu-ara-da derinleşmelidir, kök salmadır; Tarih insana bu derinliği ve kökü verir. İnsanı diğer nesnelere ayıran da geçmişini tarihe dönüştürmesi neticesinde elde ettiği bu *tarih bilincidir*. Yeri gelmiş iken Alman kültür zihniyetinin kendine köken olarak Eski Yunan medeniyetini, özellikle Sokrates-öncesi Yunan düşüncesini alması ve bu süreçte üretilmiş metinleri *kutsal yazılar* gibi yeniden inşa etmesi yani *edisyon kritik* denilen yöntemi icat etmesi hep bu anlam arayışının bir sonucudur². İşte bu nedenle Etienne Gilson, "çağdaş düşüncenin metafiziği, tarihtir" der. Yine bu nedenle tarihselcilik, Birinci Dünya Harbi ile İkinci Dünya Savaşı'nda, başta Almanlar olmak üzere ulusların toplu intihar denemelerine neden olmuştur.

2. İkinci yol ise, *hiçlik* duyusunun anlam duyusunu dolayısıyla arayışını bastırması neticesinde *kötümser* bir tondan *çıldırma*ya, hatta *intihara* kadar giden farklı tavırların ortaya

1 Hiç şüphesiz burada kast edilen akıl, rasyonel, istidlâlî akıldır.

2 Elbette bu seçimde "Âri ırk" nazariyesinin de ciddi bir etkisi vardır. Çünkü o dönemdeki tarihî bilgiler çerçevesinde tarihte ilk önemli medeniyeti kuran Âri kavim Grekler'di.



çıkacağı ortak bir davranış biçimidir. Bu biçim Schopenhauer'dan (1788 - 1860) başlayıp Philipp Mainländer (1841 - 1876) ve Nietzsche (1844 - 1900) üzerinden oldukça yaygın olarak müşahade edilir. İnsanın trajik bir varlık olarak görüldüğü bu anlayışta, trajik hâlin aşılması için farklı seçenekler sunulur. Derin düşünmemek için kişinin kendisiyle yalnız kalmamasını sağlayacak her türlü meşgalenin teklifinden kendini unutmayı ya da başka bir biçimde gerçekleştirilmeyi hatta bir tür ölümsüz kıldığı varsayılan muhtelif sanatlarla uğraşmayı öne çıkartan çok geniş bir yelpazede farklı pek çok seçenek... Bu seçeneklerin en aşırı ucunda insanı aşan ya da kuşatan hiç bir anlam-değer küresinin olmadığını iddia ile manayı ve değeri tamamen reddedip her şeyi bir tür maddeye indirgeyen maddecilik görülebilir. Bu hâliyle maddecilik bir tür insanı ihmâl etmek, hatta unutmak olarak tanımlanabilir. O kadar ki bu tavır, insanı kuşatan ne aşkın (Kişi Tanrı) ne de içkin (Kozmik bilinç, Logos) bir gücün

varlığını kabul eder; varlığa tutunma çabasının ardında bir bilinç var-saymaz; bizâtihi bu çabanın kendi dışında bir amaç görmez; bir öte fikrine yer vermez; dolayısıyla da bir hesap verme inancına kapı açmaz. Her şey kör-bir-var-olma eğilimi, istemi, atılımı, iç-güdü (Stoa: oikeiosis, Spinoza: conatus, Schopenhauer: wille, Bergson: élan vitale; Darwin, Dawkins, Freud vb...) ile bilinçsiz bir özgürlüğe sahip ne idüğü belirsiz bir rastlantı tarafından yönlendirilir.³

Şimdiye değinilen bu hâlin, bahsedilen kültür ortamlarında vaki olan iki sonucuna işaret ederek demek istediklerimi daha açık kılmaya çalışacağım. 'Kant Krizi', büyük öncülün ilkeli davranılıp doğal gereği yerine getirilirse kesinlikle intihar ile sonuçlanır yani anlam için ölmek... Ya da ilkesiz davranılıp ölüm itibarsızlaştırılarak patolojik var-oluşçuluk (Pathological existentialism) çanağında insan dile gömülerek uyutulur; ya dilin mistik bir yorumuyla ya da dil oyunları ile... Bu süreçte de genel olarak felsefe ve sanat, özel olarak şiir ve musikî afyon gibi kullanılır; bilimlerin dinî-ideolojik-metafizik yorumlarından da faydalanılır.

İlkeli davranarak 'Kant Krizi'nin büyük öncülünün doğal gereğini yerine getiren temsil değeri yüksek bir örnek olarak verilecek kişi Philipp Mainländer (1841 - 1876) adlı Alman şair ve filozofudur. 19 yaşında, 'Kant Krizi'ni iliklerine kadar yaşayan Schopenhauer'un *İrade ve Tasarım Olarak Dünya* adlı eseri ile karşılaştı ve bu günü hayatının 'en mutlu günü' olarak gördü. İnsanın var-oluşuna bir değer biçmeyen Mainländer, tersine "Var-olmamak, var-olmaktan daha yeğdir" der ve bu çıkarımını ahlakın en üst ilkesi olarak vazeder. Hiçliği önceler ve Varlık'ın zatı gereği ölüm olduğunu ileri sürer. Bu nedenle, insan için varlık sahnesine çıkmak, var-olmak, yani doğmak iyi bir tercih değildir; tersine doğmamak daha iyidir; ancak kişi bir kez doğduysa daha fazla beklemesine gerek yoktur... Neyi niçin bekleyelim ki? Yine bir Alman filozofu olan Leibniz'in (1646 - 1716) formüle ettiği "Neden bir-şey 'var' da 'hiç' yok." mottosunu, "Neden hemen hiç değil? Çünkü hiç, var-olan-bir-şeyden daha iyidir." diyerek tersine çevirir. Mainländer için, içinde varlığa geldiğimiz, var-olduğumuz, doğduğumuz Dünya, ancak ve ancak 'olma-mak' amacı için bir araçtır. Başka bir deyişle yaşam, hiç-lik denizine balıklama dalmak için yardımcı bir çıkıntıdır, tümsektir, yükseltidir. Bu nedenle insanın *Hiç-ten yaratıldığını* (creatio ex nihilo) iddia eden geleneksel Avrupa kültürünün aksine insanın *Hiç-için yaratıldığını* (creatio ad nihilum) savunur. Mainländer, var-olmasının kefareti öder ve fikirlerini içeren *Kurtuluş Felsefesi* [*Die Philosophie der Erlösung* (The Philosophy of Redemption veya The Philo-

3 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Faruk Çağlar, *Yaşamın Amacı Olarak Yaşam: İnsan Davranışlarını Şekillendiren 'Birincil Güdü'ye Dair Bir Araştırma*, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2018.



▲ Heidegger



▲ Nietzsche



▲ Kleist



▲ Immanuel Kant

'Kant Krizi', büyük öncülün ilkeli davranılıp doğal gereği yerine getirilirse kesinlikle intihar ile sonuçlanır yani anlam için ölmek... Ya da ilkesiz davranılıp ölüm itibarsızlaştırılarak patolojik var-oluşçuluk çanağında insan dile gömülerek uyutulur; ya dilin mistik bir yorumuyla ya da dil oyunları... Bu süreçte de genel olarak felsefe ve sanat, özel olarak şiir ve musikî afyon gibi kullanılır; bilimlerin dinî-ideolojik-metafizik yorumlarından da faydalanılır.

sophy of Salvation]) adlı eserinin basıldığı günün ertesinde kendine gelen kitabının nüshalarını üst üste koyarak kendini asar ve kendi var-oluşu üzerinden Varlık'ı, var-olmayı sonlandırır. Kullandığı Almanca kelime, *kurtuluş* kadar, *borcunu ödemek*, *rehin-olmaktan kurtarmak* gibi anlamlara da gelir. Bizâtihi kitabını kullanarak yaşamına son vermesi, ilkece kendi felsefesinin bir tür olumlanmasıdır. Başka bir deyişle kurduğu kıyastaki, akıl yürütmedeki büyük öncül ile bizâtihi içine kendini yerleştirdiği küçük öncülün arasındaki orta-terimin yarattığı nedensel ilişkinin zorunlu sonucunu gerçekleştirmiş; kendince *Hiç-lik*'e yürümüştür.

'Kant Krizi'nin aşılması yönünde kendinden önceki tüm yaklaşımları dikkate alarak daha karmaşık bir çerçeve geliştiren Heidegger (1889 - 1976) 'ilkesiz deha' sıfatına uygun bir biçimde, deyiş yerindeyse 'kaçak' güreşti, hiç bir fikrinin bedelini ödemeyi göze almayarak hep yaşamayı seçti. O'nun da çözmeye çalıştığı sorun, *Mebde* fikri ve *Meâd*

ümidi ortadan kalkmış, anlam ve değerden arındırılmış insana, bu-ara-da (meâş) insanca yaşamak için bir gerekçe bulmak, bir anlam yüklemek, kısaca Varlık'a tutunacak bir tutamak vermektir. Ancak o birinci yaklaşımı yani *Tarih-selci* yorumu bir tür Nazi mistisizmine dönüştürdü. İkinci yaklaşımda ise, hiç bir zaman intihara yeltenmedi ancak intiharın metafiziğini yaptı; modernizmin ölümü itibarsızlaştırılması projesini meşrulaştırdı. Buna göre insan bir yer-den gelmediği gibi bir yere de gitmemektedir; burada, nesnelere arasında herhangi bir nesnedir; ancak zaman yani varlık duyusu vardır. Bu nedenle insanı *bu-ara-da* (Dasein) olarak adlandıran Heidegger, zaman ve varlık'ı insan üzerinden bir tür eşitlemeye tabi tuttu. İnsana ölümle bir kere yüzleşmesini ve ondan sonra da unutulmasını önerdi. Böylece, deyiş yerindeyse insanı, ne içinde ne dışında *kendini-aşan* yani bir *aşkın* (müteâl, transcendent) ya da *içkin* (batınî, immanent) gerçekliği değil, doğrudan kendine



tutunmaya davet etti. Neticede insanın anlamı için bitimsiz, dairevî, hatta totolojik bir yol önerdi; bu da biraz önce bahsettiğim, kişiyi, noumenal yapısından arındırılmış, *patalojik* bir *var-oluşçuluk* içinde yaşayan patalojik bir fenomene dönüştürdü. Düşünceyi de, bir tür *sözel büyü* yaparak *dil mistisizmi* içine gömdü. Sadece bir örnek vererek ne demek istediğimizi açık kılabiliriz. “Ölüm gelmek suretiyle kaybolup gider. Ölümlüler, ölümü yaşamda bulur. Öldüklerinde ölümlüler öle-mez olur.” Dilin bu tür kullanımına *dilin hiçleştirilmesi* adını veriyorum; çünkü burada dilin ne *vaz’ı* ne de *isti’ mâli* söz konusudur ve kısaca bu gerçeklikten kaçmak için yapılan bir *dil oyunudur*. Özetle şöyle denebilir: Heidegger’in yaptığı insanı, Nazi mistisizminden dil mistisizmine bu-ara-da bir tür oyalama, akıbet gelinceye değin bir tür uyuşturmadır.

II. ‘RÂZÎ KRİZİ’ NEDİR?

Konuya modern Avrupa düşüncesinden bir örnekle giriş yapmamızın nedeni, biraz sonra söyleceğimiz daha ciddi idrâkine bir zemin hazırlamak içindir. Çünkü geçmişimizi övgü ve sövgü zihniyetiyle, normatif ve doktriner ele aldığımızdan bir türlü tarihî bir perspektifin konusu kılamıyor; sorunları ve soruları göremiyor; bilginlerimizin sorun ve sorunları nasıl kavramsallaştırdıklarını, ne tür yargılar içinde idrak ettiklerini; dertlerinin ve gayelerinin ne olduğunu anlayamıyoruz. Kanaatimizce XIII. yüzyılda, yani Celâluddin Rûmî’nin (1207 - 1273) yaşadığı çağda Dârü’l-İslâm’da, özellikle Maşrık kısmında bir ‘Râzî Krizi’ vardır ve bu kriz, bağlamı, şartları ve sonuçları kısmî biçimde farklı olmakla birlikte, ‘Kant Krizi’ gibi, bir ‘Hakikat Krizi’dir. İşte bu çağın pek çok düşünürü gibi Mevlânâ’nın da arayışı bu krizi çözmek ve aşmaktır. İmdi bu krizi kuşatıcı bir şekilde ihsas edebilmek için kısa bir tarihî tasvir yapmakla yetineceğiz.

İslâm *Hayat Görüşü Kur’an-i Kerîm* ve *Sünnet-i Seniyye* ile belirlendikten sonra Müslümanlar siyâsî bir yapı kurdular ve kısa bir zaman dilimi içinde yayıldıkları coğrafyalardaki insanlığın hafızasını *tevârüs*, *temellük* ve *temessül* süreçlerinden geçirdiler. Basra ve Kûfe’de Hz. Ömer, Hz. Ali ve Abdullah b. Mes’ûd’un yaklaşımlarını terkip ederek *usûleyn/asleyn*’de [*usûl-i fikh*



ve usûl-i dîn] tecessüm eden *algoritmik zihniyeti/istidlâlî düşünceyi* geliştirdiler. Akabinde yayıldıkları coğrafyadaki yazıyla kayda geçirilmiş yüksek kültürü yani hem Tabiat'a hem de Hayat'a ilişkin âlem tasavvurlarını *tercüme ve telif ile cem'*, *ihyâ*, *mukâyese*, *tenkîd*, *tashîh* ettiler ve kitaplaştırarak neşrettiler. Bu süreçte kendi kurdukları *nazar-i kelâmî/usûlî* yanında *tevârüs* ettikleri *nazar-i tabîî* ile *nazar-i talîmî*'yi geliştirdiler; İbn Heysem (öl. 1039) ile Tabiat'ın bilgisinde *tabîî* ve *talîmî* yaklaşımları birlikte dikkate ele alan bir tür *nazar-i terkîbî* yöntemini kurdular. Gazalî (öl. 1111) *doktriner* ve *normatif* özellik gösteren her bir yöntemin iddialarını, yine her bir yöntemin kendi nazarî ilkelerini dikkate alarak üzerine konuştukları gerçeklik kürelerine *uygunluk (mutâbakat)* ve *iç-tutarlılık* açılarından eleştiriden geçirdi. Merv'de başlayan *tahkîk* ve *tahrîr* süreçleri çerçevesinde tüm bu gelişmeleri dikkate alan Fahrüddin Râzî, insanın *Kitâb-i Tekvînî* yani Evren ve *Kitab-ı Tenzilî* yani Kur'an-ı Kerîm ile bilgi açısından girdiği *ilişkiyi* yeni bir sorgulamaya tabi tuttu. Bu sorgulamanın neticesinde ister hâricî ister zihnî olsun mekân-zaman içindeki hiç bir *kâinin*, *mevcûdun* (var-olanın) özsel, tümel ve kesin bilgisinin insan tarafından elde edilemeyeceğini; insanın var-olan hakkında *en uygun* ve *en doğru* bilgi ile yetinmesi gerektiğini iddia etti. Akabinde *lafız* ile *mana* arasındaki ilişkinin çok çeşitli nedenlerle *zannî* olduğunu göstererek, *Kur'an-ı Kerim*'den elde edilecek bilginin de *zannî* olduğunu, ancak muhtelif *karîneler* ile kesinliğe yakın bir tür bilgi edilebileceğini temellendirdi. Kısaca, insanın hem *Kitâb-i Tekvînî* hem de *Kitab-ı Tenzilî*'ye ilişkin *tarihî şartlarla mukayyet*, *teori* ve *yöntem-bağımlı* bilgisi özsel, tümel ve kesin değildir; tüm bunların sonucu olarak

insan hiç bir zaman *hakikati* bilemez; ancak hem *mevcûdun* hem de *mevfûzun* ahvâlinin bir tür *yaklaşık bilgisine* sahip olabilir. Ancak yine de bu bilgi değerlidir; dolayısıyla insan sınırlarını kabul etmeli, haddini bilmeli, en uygun ve en elverişli (*evlâ* ve *ahlak*) bilgi ile yetinmelidir.

1210 tarihinde vefat eden Râzî'nin iddiaları ve çıkarımları hem yaşarken hem de ölümünden sonra ciddi bir karşı-tepki doğurdu. XIII. yüzyıldan itibaren pek çok bilgin 'Râzî Krizi'nin aşmak için tekliflerde bulundu. Biz burada *Kitâb-i Tenzilî* konusundaki özellikle dilcilerin ve usulcülerin geliştirdikleri teklifleri şimdilik bir kenara koyarak daha çok *Kitâb-i Tekvînî* hakkındaki karşı-cevaplar üzerinde duracağız. **1.** Abdullatif Bağdâdî (öl. 1231) gibi bazı düşünürler tüm sorunları yaratan İbn Sînâcı yorumu terk ederek özgün Aristotelesçiliğe dönmeyi savundu. **2.** İbn Teymiyye (öl. 1328) ve öğrencisi İbnu'l-Kayyim Cevziyye (öl. 1350) ise Râzîci istidlâlî yönteminin zemininde bulunan mantığı eleştirdiler. Söz konusu eleştiriler, açık olmasa da farklı bir mantığın imkânını zımnen içerirler. **3.** Hem *nazar-i kelâmî*, hem *nazar-i tabîî* hem de *nazar-i talîmî* kendilerini *revizyonist* bir okumaya tabi tuttu; bu okumanın sonunda kendilerini hem *yeniden yapılandırdılar* (restoration) hem *yeniden biçimlendirdiler* (reformation). **4.** *Gizli bilgi* (noumenal, occult) merkezli yani istidlâlî olarak ifade ve istifâdeye konu olmayan ancak bir *hakikat araştırması* iddiasında bulunan *gizli ilimler* (el-ulûm el-hafîyye), özellikle Ahmed Bûnî (öl. 1225) çizgisinde *ilm-i hurûf* ve *ilm-i simyâ* yükselişe geçti. **5.** Yeni arayışlar ve yaklaşımlar baş gösterdi. Örnek olarak Şemseddin Semerkandî (öl. 1322), *talimî* ve *nefsî ilimleri* merkeze alarak *mahlûktan Hâlik'a* gitmek olarak gördüğü

Mevlânâ bir yandan İşrâkîlik ve Ekberîlik'in şuhûd ya da keşf yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan nazârî-istidlâlî kısaca mantıkî dile aktarılması amacına; bir yandan da Râzî'nin nazârî-istidlâlî yöntemine, özellikle bu yöntemin ulaştığı en uygun ve en elverişli (evlâ ve ahlak) bilgi ile yetinme anlayışına karşıdır.

ilm el-âfâk ve el-enfus adıyla hakikati keşf etmeyi iddia eden yeni bir bilim kurdu. Benzer şekilde Dâru'l-İslâm'ın Mağrib kısmında İbn Bennâ (öl. 1321), hakikat araştırması için *Merâsim tarîka fî fehm el-hakîka min hâl el-halîka* adlı eserinde ve bu eser üzerine bizzât kendisinin kaleme aldığı *Şerh*'inde matematik, gizli ilimler ve tasavvufu mecz eden yeni bir yaklaşım geliştirdi.

'Râzî Krizi'nin aşılmasında daha köktenci bir teklif bu krize neden olan *istidlâlî-gidimli-çıkarımsal* aklın kısaca nazârî yöntemin terk edilerek yerine keşfî yöntemin ikâme edilmesidir. Özellikle *ilâhî-metafizik* alanda... Çünkü istidlâlî aklın neden olduğu hakikat krizinin, *Tabiata* ve *Hayata* ilişkin disiplinlerde tahammül edilse dahi *ilâhî-metafizik* alanda kabul görmesi mümkün değildir. Çünkü hiç bir aklı başında insan Tanrı ve Tanrısal ile ilişkisinde zan, tahmin, varsayım, kısaca en uygun ve en elverişli (*evlâ ve ahlak*) bilgi ile yetinmez, yetinemez. XIII. yüzyılda yani Mevlânâ'nın yaşadığı çağda işte tam da bu nedenlerden dolayı *ilâhî-metafizik* alanda hakikatin bilgisini keşfî yöntemle elde edebileceğini öne süren iki yöntem öne çıktı: **Birincisi** Şihâbuddin Sühreverdi'nin (öl. 1191) XII. yüzyılın sonlarına doğru kurduğu ve XIII. yüzyılda İbn Kemmûne (öl. 1284), Şehrezûrî (öl. 1288 civ.) ve Kutbuddin Şîrâzî (öl. 1311) tarafından yeniden gündeme taşınan *İşrâkîlik*... Özellikle bu isimlerden hem büyük matematikçi-astronom Nasîruddin Tûsî'nin (öl. 1274) hem de filozof-mantıkçı Necmuddin Kâtibî'nin (öl. 1277) talebesi Şîrâzî, Anadolu'da - Konya'da Mevlâna ile görüştü; ayrıca yine Konya'da bulunan Ekberî Sadruddin Konevî'den (öl. 1274) ilmi hadîs okudu; ona da astronomi okuttu. Bu tekil örnek bile, dönemin âlimleri arasındaki genel-ağın (network) ve karşılıklı etkileşimin ne kadar derin olduğunu gösterir. Nitekim Konevî, Şîrâzî'den Ekberîlik ile İşrâkîlik'i mukâyese edecek bir eser yazmasını talep etti; o da *Risâle fî el-hikme* adlı çalışmasını kaleme aldı. **İkincisi** İbn Arabî'nin (öl. 1240) temellerini attığı ancak Mevlânâ'nın dostu Sadruddin Konevî'nin dizgeleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen *Ekberî irfân*... Hem İşrâkî hem de Ekberî okulların kullandığı yöntem *şuhûdî/istişhâdî nazâr* (el-nazar el-şuhûdî/istişhâdî) adını veriyorum; *nazârî keşf* (el-nazar el-keşfî) de denebilir. Bu ifadelerde önemli olan nazardır;

çünkü *şuhûd* ya da *keşf* yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan *nazârî-istidlâlî* kısaca *mantıkî* dile aktarılması amaçtır. Konevî ile Mueyyuddin Cendî (öl. 1292), Affıuddin Tilimsânî (öl. 1291), Saîduddin Fergânî (öl. 1300) ve Fahrüddin Irâkî (öl. 1289) gibi öğrencileri özellikle *Fusûs* üzerinden bu amacı gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Bilindiği üzere bu çizgi daha sonra Efdaluddin/Sadruddin Torke (öl. 1290), Abdurrezzâk Kâşânî (öl. 1335), Dâvûd Kayserî (öl. 1350) ve Molla Fenârî (öl. 1431) üzerinden günümüze kadar devam edecektir.

III. MEVLÂNÂ'NIN ARAYIŞI

İşte tam da bu noktada yöntem açısından Mevlânâ'nın tavrı yukarıda özetlenen yaklaşımlar arasında farklı bir yerde durmaktadır. Mevlânâ bir yandan İşrâkîlik ve Ekberîlik'in şuhûd ya da keşf yoluyla elde edilen sufi tecrübenin kamusal paylaşırlılığını artırmak için dönemin medrese ya da kamusal ilmî dili olan *nazârî-istidlâlî* kısaca *mantıkî* dile aktarılması amacına; bir yandan da Râzî'nin *nazârî-istidlâlî* yöntemine, özellikle bu yöntemin ulaştığı *en uygun ve en elverişli (evlâ ve ahlak)* bilgi ile yetinme anlayışına karşıdır. Elbette Mevlânâ'nın yöntemi de *keşfî/şuhûdî/istişhâdî* olarak isimlendirilebilir. Ancak keşfî/şuhûdî/istişhâdî olarak elde edilen *irfânî-sûfî* bilginin *ifâdesinde*, İşrâkîlik ve Ekberîlik ile Mevlâna arasında bir fark mevcuttur. Bu fark kısaca şu şekilde çerçevelelenebilir: Saf keşf/şuhûd/istişhâd ile elde edilen irfânî-sûfî bilginin medresenin yani kamusal ilim dili olan *nazârî-istidlâlî* kısaca *mantıkî* dile aktarılmasının reddedilmesi; ancak *iş'ârî* bir dil ile yani kısaca *şiiir dili* ile ifadelendirilmesi... Bu basit bir ifade farkı değildir hiç şüphesiz; ifade yanında irfânî-sûfî tecrübenin kısmî olarak *bireyselliğine* ve *öznelliğine*, kısaca *biricikliğine* de bir vurgu söz konusudur. Bu konuda Mevlânâ tek değildir; Anadolu'da Yunus Emre (öl. 1320), Âşık Paşa (öl. 1333), Eşrefoğlu Rûmî (öl. 1469) gibi sûfiler de benzer bir kaygıyı taşımaktadırlar... Bu nedenle *Mesnevî* ile *Fusûs* arasındaki fark, *içerik ve yaklaşım* yanında *ifâde farkı* olarak da ele alınabilir. Nitekim XVII. yüzyılda *Mesnevî* ile *Fusûs*'u üst bir dilde yeniden ifadelendirmeye çalışan İsmail Rusûhî Ankaravî (öl. 1631) gibi düşünürlerin hedeflerinden bir tanesinin *iş'ârî* olanın aşılması olarak görülebilir. İşrâkîlik ve Ekberîlik ile Mevlevîlik arasındaki fark hakkında şimdilik bu kadarla yetinerek, Mevlânâ'nın *Râzî Krizi*'ni nasıl ele aldığı konusuna eğilebiliriz.

Her şeyden önce şu noktayı vurgulayarak başlayalım: *Mesnevî-i Manevî*, genel olarak Râzî'nin düşüncelerine özel olarak da Râzî'nin *Mefâtih el-Ğayb* adlı tefsiri ile *el-Metâlib el-Âliyye* isimli kelâm eserine karşı yazılmıştır ve adının da imlediği üzere eserin bütünü insan için bir *anlam arayışı*dır. Bu nedenle Mevlânâ'nın nazârî seviyede tüm çabası,

özellikle ilâhî-metafizik alanda Râzî Krizi'ni aşmak olarak yorumlanabilir. Bu konuda Mesnevî'de doğrudan Râzî'yi hedef alan beyitleri herkesin malumudur. Ancak söz konusu beyitleri ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemek bu sunumun amacı dışındadır. Bunun yerine sorunun genel bir değerlendirilmesiyle yetinilecektir. İmdi;

Mevlânâ, gerek *Kitâb-i Tekvînî*'de ve gerek *Kitâb-i Tenzîlî*'de *ahvâlin* bilgisi ile yetinmeyi bir amaç olarak belirleyenlerle uğraşmaz. Çünkü onlar zaten kendi yöntemleriyle *hakikati*, özü bilemeyeceklerini itiraf etmişlerdir ki, bu konuda bir teklifleri olmadığına göre, hakikati bilme iddiası açısından eleştirilmeleri de doğru değildir. Ancak yine de Mevlâna, istidlâlî akıl ile hakikati bilmeden *ümidi kesmenin* en temel nedenini doğru bir şekilde yakalar: Özsel nedenleri yani illetleri/sebepleri biteviye tüketmek... Nitekim Mesnevî'nin III. cildinde, 2503 ile 2568 beyitleri arasında Mevlânâ şöyle demektedir⁴;

Güzel gözlülerden göz süzmeyi öğrenmişsek, artık
neden gözümüzü sebeplere dikelim ki?
Sebepler üstünde başka sebepler var. Sebebe bakma, O'na çevir bakışını.
Peygamberler, sebepleri geçersiz kılmak için geldiler
de mucizelerini göklere erdirdiler.
Peygamberler, sebebe başvurmadan denizler yarıp
ekin ekmeden buğday elde ettiler.
Onların çabalarıyla kumlar da un oldu, keçi kılı eğrile eğrile ipeğe döndü.
Tüm Kur'an-ı Kerîm, sebepleri geçersiz kılma hakkındadır.
Yoksulun yüceltilip Ebû Leheb'in kahredilişi bu cümledendir.

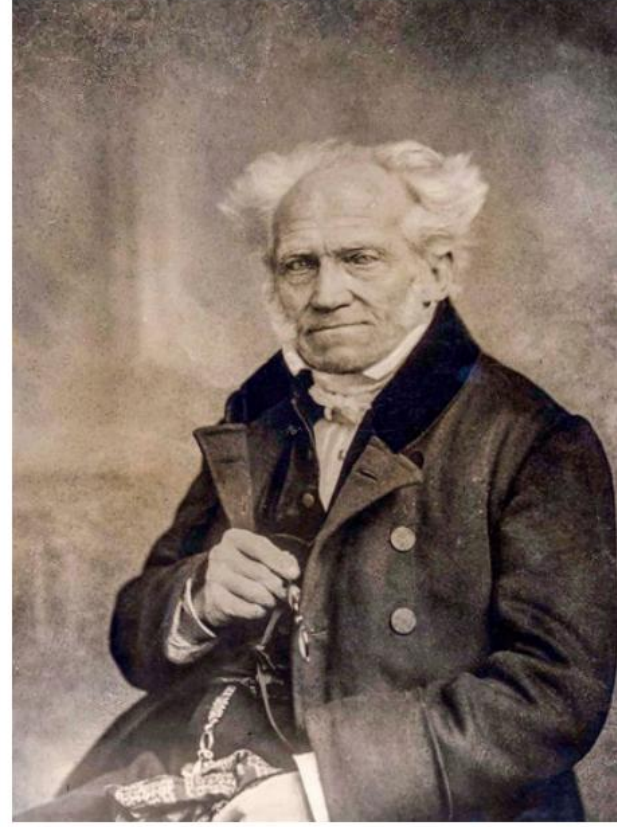
...

Aynı şekilde baştan sona Kur'an-ı Kerîm'de sebep ve
nedenleri geçersiz kılma vardır, vesselâm.
Bunu keşfetmek, oyalanıp duran aklın işi
değildir. Kulluk et ki sana aşikâr olsun.
Felsefecî, aklî konulara takılıp kalır. Aklın aklının şahsüvârisi arınanlardır.
Aklın aklı öz, senin aklınsa kabuk. Hayvan midesi zaten hep kabuk arar.
Özü ara, kabuktan yüz türlü rahatsızlık gelir. Öz, arınmışlara helâldir, helâl!

Tekrar pahasına şu noktayı vurgulamakta fayda var: Bu beyitlerde kast edilen, öz'e ilişkin yani *noumenal neden* yani *illettir*; *fenomenal neden* yani sebep ile bir ilişkisi yoktur. Bu ifadeler aynı zamanda ilm-i kelâmın *fâil-i muhtâr Tanrı* anlayışının da bir tür yeniden ifadelendirilmesi olarak görülebilirler.

Tüm bu denilenlerden hareketle Mevlânâ'nın istidlâlî akla konu kılınan *Kitâb-i Tekvînî* için özel, tümel ve kesin illî bilginin imkânının olmadığını, Râzî'ye katılarak kabul ettiği söylenebilir. Dolayısıyla bu alanda *ahvâlin* bilgisi ile yetinilmesi *meâş* için şüphesiz bir anlam ifade eder. Burada soru konusu kılınması gereken *tasavvufî tarzın* ve *tavrın* (ki, bilerek buna son derece surî bir anlamı olan 'yöntem' demiyorum) böyle bir iddiasının olup olmadığıdır. Kanaatimce, Mevlânâ'nın tarzında ve tavrında *tecessüm eden tasavvuf* bu konuda farklı bir güzergâh izler: Buna göre, artık hakikati bilmek değil, hakikati *tezevvuk etmek*; hakikatle konuşmak değil hakikatle

4 Beyitlerin tespitindeki yardımlarından dolayı Mustafa Çiçekler'e teşekkür ederim.



▲ Arthur Schopenhauer



▲ Leibniz

hallengemek yani birlikte susmak; hakikati ifâde etmek değil, hakikati yaşamak önemlidir. Ancak tüm bunlar tasavvuf açısından yine de hakikate ilişkin en uygun ve en elverişli hâli verir; bizâtihi hakikatin kendini değil... Bu nedenle hakikat ile hakikî anlamıyla hallenmek ancak tüm bu süreçlerin hakikate varmak için kat edilmesi gereken menziller ve makamlar olduğunu kabul etmek ve ölümü beklemek ile mümkündür. Ölüm kâlden hâle geçişin bir kapısıdır; bu nedenle ölüme *şeb-i arûs* yani *düğün gecesi* denmiştir ki, Hakk'a vuslat/kavuşmak, hakikat yani ayrılık sorununun da doğal olarak aşılması anlamına gelir. Hemen aynı dönemde Dâru'l-İslâm'ın Mağrib kısmında yaşamış İbn Bennâ'nın deyişiyle *Hak* gelince *bâtıl* yani ister *hâricî* ister *zihnî* olsun hakikat zâil olur; bâkî olan yalnızca *Nefsu'l-emr* yani *Hak*'tır.

IV. ÖLÜM'Ü ÖLDÜRMEK

Şimdiye değin söylenenlerden açığa çıkan en önemli tespit hakikat krizinin bir şekilde ölüm ile ilişkilendirildiğidir. Nitekim Mevlânâ için de Râzî Krizi'ni aşmanın tek yolu ölümdür.; işte bu nedenle ölümü *Şeb-i arûs* olarak adlandırmıştır. Yine verilen bilgiler gösterdi ki, bu konuda hem Batı hem de İslâm medeniyet tecrübelerinde türsellikten kaynaklanan büyük bir benzerlik söz konusudur. Öyleyse her iki tecrübeye farkın nerede yattığını göstermek gerekmektedir. Ancak gösterime başlamadan önce şu noktayı vurgulamakta yarar var: Meâd ya da onun eşliği olan ölüm basit bir 'gelecek' beklentisi değildir. Tersine meâd tasavvurumuz bu-ara-da yaşamamızı belirleyen ve anlamlandıran bir işleve sahiptir. Çünkü bir *son bilinci* süreci hem örgütler hem de bu sürece anlamını verir. Kişi tüm yaşamını bu son bilincinin içeriğine göre belirler. Öyleyse, aşağıda sıkça atf



▲ Tusi

yapılacağı üzere, ölüm tasavvuru bir kültürün yaşam tarzını tayin eder; bu yaşama bir içerik kazandırır.

İmdi, ayrıntılara girmeden önce Mevlânâ'nın geldiği son noktayı bir kez daha özetleyelim: Mevlânâ, bizâtihi Râzî Krizi'ni istidlâlî aklın imkânlarını kullanarak çözmeye yeltenmedi; daha çok onun epistemik ifadesini değiştirdi; bilgiyi tezevvuk etmeye; konuşmayı (kavli) hallenmeye; ifâde etmeyi yaşamaya; ama en nihayetinde ölümü bekleyerek hakikat sorununu Hakk'a ulaşarak aşmaya niyetlendi. Menzilleri ve makamları da bu amaç için kat edilmesi gereken zorunlu, bir tür hamlığı pişirici ve insanı yakarak olgunlaştırıcı aşamalar olarak gördü. Öyleyse, şu soruyu sorabiliriz: Bu süreç nasıl tasavvur edildi ve işlendi? Aşağıda bu sürecin nasıl tasavvur edildiğini ve işlendiğini Batı düşüncesine atıflar eşliğinde Mevlâna çerçevesinde ele almayı deneyeceğim:

Bu tasavvur için, daha önce Ankaravî ve Bursevî gibi şârihlerin de işaret ettiği üzere, *ney* ve *semâ* iki önemli temsil olarak kullanılabilir. Buna göre daha *Mesnevî*'nin başında içinde bulunan *kriz durumu* soru cümlesiyle onaylanır... "Dinle bu ney nasıl *şikâyet* ediyor; *ayrılıkları* nasıl anlatıyor?" Ney, aslında insandır; *şikâyet* eden de insan... Kamışlık ise varlık küresi, yani bütün... Kamışlıktan kesilerek yapılan ney hakikat kazanmış, feryat eden yani sürekli soru soran bir ferdiyete işaret eder ki her fert bütünden bir ayrılık demektir. Dolayısıyla insan neyi değil; kendini üfler; bir tür hüznle... Üflemenin çıkardığı ses kavli tüm deyişlerin anlamsızlığın gösterir; bu nedenle neyin sesi mutlak uzaydaki boyutsuz ilâhî mananın mukayyet uzaydaki üç boyutlu mümkün ifadesinin alabileceği nihâî şekildir. Aynı zamanda neyin sesinin sürekli ve makamlı olması, Fuzûlî'nin daha sonra vurgulayacağı gibi, hakikatin bir *manzûme* olduğunu ve



▲ Tusi ve Talebeleri

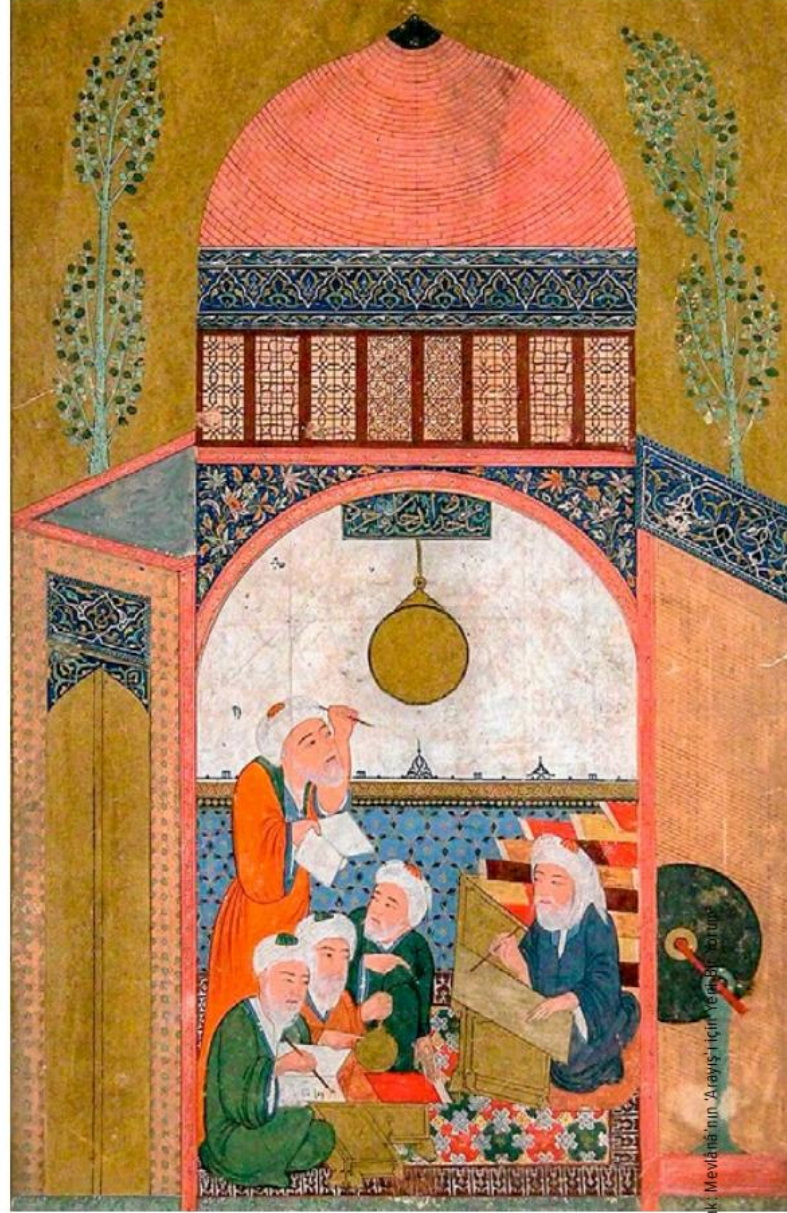
bunu nazm eden bir Nâzım bulunduğuna işaret eder⁵. Ses aynı zamanda hakikat-ile kitaplardan gözle okunarak değil, hakikatin fisıltısını kulakla duyarak ilişki kurulabileceğini imler. Çünkü Arapça'da okuma anlamındaki 'k.r.e.' toplamak anlamına gelir ve içeriye yönelik bir eylem eşliğinde gerçekleşir; duymak ise dışarıdan gelen bir şeye kişinin katılması demektir. Bu da hakikat-ile bütünden kopartılan parçalarla değil, hakikate kulak vererek, bütüne katılarak, kendini onun bir devamı kılarak sağlıklı bir ilişki kurulabileceğini gösterir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli inceliklerden biri de sır ile feryadın en nihayetinde aynı şey olduğudur. Bu nedenle sır sahibi olmak, ışık sahibi olmak demektir; sır ile âşık olan da feryat eder; ümitsizlikle... ama iştiaqla... Ney sesinin ateşe benzetilmesi bundandır; ateş zâtı itibarıyla yandığı için kendini yakmaz ama başkalarını yakar...

Semâ ise madde ile mana arasındaki yüksek gerilim hattında duran insanı temsil eder. Böyle bir durumda insan Mevlânâ'nın dediği gibi *gariptir*; bulunduğu durum da *gurbettir*. Buradaki gurbet iki anlama gelir: Birincisi aslından yani vatanından uzak düşmek ve sürekli kavuşmayı yani vuslatı özlemek... İkinci anlamı ise, Mevlevî meşrep Şeyh Gâlib'in ifadesiyle *acziyet*⁶, yani kişinin hakikati idraktaki sınırlılığı; en uygun ve en elverişli olan-ile yetinmek zorunda oluşu. Elbette idrâktaki acziyeti idrâk da bir tür idrâk olduğu için günlük yaşamında insana sağlam bir zemin oluşturur. Her halükârda *garîb* ve *âciz* insan bir tür var-oluş gerilimi yaşar. Bu durumda *bağlamak* anlamındaki *akıl* değil *sarılmak* anlamındaki *ışık* varlığa tutunmamızı sağlar. Mevlânâ "Ey oğul! Bağ çöz, azat ol..." derken istidlâlî aklın kayıtlarından kurtulup ışık ile vuslata ermeyi salık verir. Vuslat arayışı basit bir öte özlemi değildir; daha çok epistemik bir zafere ilan anıdır; çünkü ister *Kitâb-i Tekvînî*'ye ister *Kitâb-i Tenzîlî*'ye ilişkin olsun her türlü bilgi zannî olabilir; ancak bizâtihi vuslatın kendisi zannî değildir. Zira ölüm, istidlâlin de ölümü demek olduğundan müşahedenin, dolayısıyla yakînlüğün zaferidir.

Denilenler göstermektedir ki kişinin Tabiat-ile ve Hayat-ile değil, kendi-ile başa çıkması en zordur... Kendilik de iddia edildiğinin tersine hiçlenmeyi reddeder; var-olmayı ve bunun sürekliliğini arzular. Bu nedenle tüm dinî, felsefî,

5 Kelâm-i nazârî'de ilk olarak Tanrı - Evren - İnsan ilişkisi *hudûs metafiziği* denebilecek bir çerçevede kurulurken İbn Sînâ'nın felsefî dizgesinin de etkisiyle bu ilişki büyük oranda *imkân metafiziği* içinde ele alındı. Yenileşme döneminde modern bilimlerinin etkisiyle Evren'deki düzen öne çıkartılarak söz konusu ilişki *nizâm metafiziği* çerçevesinde ifade edilmeye çalışıldı. Nizâm metafiziğinin, içerikleri farklı olmakla birlikte, modern öncesi dönemde *şîir dili* içinde yakalanması oldukça ilginçtir.

6 Bu tespiti Berat Açıl'a borçluyum. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Berat Açıl, "Şiirsel Bir Nazîre: İlk On Sekiz Beyitleri Bağlamında *Mesnevî'nin Gurbeti, Hüsn ü Aşk'ın Aczi*", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, Editörler: Ercan Alkan - Osman Sacid Arı, İstanbul 2018, s. 577- 590.



irfânî ve sufi gelenekler yaşamı katlanabilir kılmak için tefekkür eder. Yaşamı katlanabilir kılmak insanın varlığına bir anlam vermek ile başlar, ancak bu anlamı mekân ve zaman üstü bir uzaya taşıyarak sürekli kılmak ile devam eder. İşte bu nedenle kişi bir sarkaç misali yaşam ile ölüm yani var-oluş-duyuşu ile hiçlenme-duyuşu arasında salınır durur. Burada bahsedilen psikolojik bir kuruntu ve takıntı olan ölüm korkusu değildir; ölüm duyusu hatta ölüm bilgisidir. Kısaca kognitif (bilişsel) bir durumdan söz ediyoruz. Nitekim bilme yetimiz yaşamı hem mümkün hem de sürekli kılabilecek şekilde çalışır; hiç-lik duyusunu biteviye ötelir; deyiş yerindeyse bizi yaşamaya zorlar. Elbette ölüm

kavramı üzerine yapılan tüm konuşmalar diri iken, başka bir ifadeyle bilinçli-iken gerçekleştirildiğinden ölümü ne hissederiz ne de biliriz; ancak hakkında tefekkür edebiliriz. Bu süreçte ölüme çift yüzlü bir tepki veririz: Hem günlük yaşam içinde ölümü unutturuz hem de bir inancın, hatta ümidin eşlik ettiği bir tür öte fikri ile ölümü aşmaya çalışırız. Seferî olduğumuzu söyleyerek Hayy'dan Hû'ya gideceğimizi kabul etmek ilkece ölümün bu seferin, önemli olsa da kat edilmesi gereken bir tür menzili, hatta makamı olduğunu kabul etmek demektir. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşımda Varlık küresi içinde var-olmak ile var-ölmek, Varlık'ın birbirini tamamlayan tek bir süreci olarak görülür.

İster sesli dile getirilsin ister getirilmesin modern doğa tasavvurunda insan mutlak özcü

fenomene dönüştürür. Mevlânâ gibi sûfilerin tavrı ise gurbet ve acziyet ile yüzleşerek ancak her daim vuslat ümidiyle insanı mebde ile meâd arasında yol alan mahzûn bir seferî kılar.

Öte dünya ve hesap verme inancının en önemli işlevi bu dünyada yaşamı sağlıklı bir şekilde mümkün kılmasıdır. Ümit bile olsa öte inancının yaşamı mümkün kılması bu demektir. Bu iki inanç kişinin kendisiyle barışık olmasının asgari şartlarıdır. Mevlânâ'nın başta kendi olmak üzere var-olanlara iyimser tahammülü bu inancın sonucudur. Bir kişinin ömrü boyunca inşa ettiği *kendilikine* ilişkin süreklilik duyusu o kişinin kendisiyle barışık olmasının asgari koşuludur. Çünkü hem varlık hem de öte inancı kendilik idrakinin bir feridir, bir uzantısıdır; bu iki uzantı kendilik denilen yapıyı bir arada tutar; tersi durumda

Tüm dinî, felsefî, irfânî ve sufi gelenekler yaşamı katlanabilir kılmak için tefekkür eder. Yaşamı katlanabilir kılmak insanın varlığına bir anlam vermek ile başlar, ancak bu anlamı mekân ve zaman üstü bir uzaya taşıyarak sürekli kılmak ile devam eder. İşte bu nedenle kişi bir sarkaç misali yaşam ile ölüm yani var-oluş-duyusu ile hiçlenme-duyusu arasında salınır durur.

determinizm içinde mahkûm bir varlıktır; bunun bilincinde olmak insanı trajik kılar. Trajedi (trag (o)-aoidiä) 'keçi-çığılığı' demektir. Keçi burada 'kurban' olduğundan insanın Yeryüzü'ndeki kaderi de yavaşça kurban edilen, dolayısıyla çılgılık atan çaresiz bir varlık olmaktır. Yapılacak tek şey bu trajediyi insan için kabul edilebilir hale getirmektir. Schopenhauer'den Heidegger'e tüm uğraşlar bu kabul edilebilir hale getirmenin farklı sürümlerinden başka bir şey değildir. Mevlânâ için ise insan her şeyden önce mükellef ve mesul bir var-olandır; teklife muhatap olması ile de halifedir. Mesuliyeti bir mahkûmiyet yaratmaz; bu nedenle insan ancak mahzun olabilir. Dua'nın bir imkân olduğu bu dizgede insan trajik bir varlık olarak görülemez; çünkü özcü determinizmi iptal edebilecek *Kâdir-i Muhtâr* bir Tanrı'nın bizâtihi var-olması trajediyi mumteni kılar. Heidegger gibi filozofların insanı trajik bir var-olan olarak görüp trajediyi kabul edilebilir hâle getirmeye çalışmaları, insanı, daha önce de ifade ettiğimiz gibi patolojik bir

insan dağılır yani hiçlenir.

Tam burada şöyle bir soru sorulabilir: Şimdiye değin dile getirilenler, yukarıda Heidegger için söylendiği üzere edebî ve estetik ifadeler olarak görülemezler mi? Başka bir deyişle Mevlânâ ile Heidegger'in cümlelerinin arasında nasıl bir fark vardır ki, bu fark içeriği değiştirecek bir sonuç veriyor. Her şeyden önce şu nokta vurgulanmalıdır: Manayı maddeye indirgemek bir süre sonra materyalist spiritüalizme, maddeyi manaya indirgemek ise yine bir süre sonra spiritüel materyalizme yol açar. Materyalist spiritüalizm yaşamı meşgalelere boğar ve insanı dünyevî olana gömer; spiritüel materyalizm ise edebiyata, sanata, şiire ve müziğe sığır. Kısaca her iki yaklaşım da en nihayetinde insanı uyuşturan, düşünmeden alıkoyan, hatta günlük yaşamı makûl bir şekilde idame ettirecek etkinliklerden mahrum bırakan bir tür mistisizme ulaşır. Dolayısıyla Kant Krizi'nden sonra düşünürlerin her iki yolu kullanarak insana anlam yüklemeye çalışması sonucu değiştirmedikten insan için



▲ Razi'nin Türbesi



metafizik-ontolojik güven sorusu, daha doğrusu güvensizlik sorunu baki kalmıştır. Söylenildiği üzere mebde ve meâd kavramlarının yadsındığı, ölümün itibarsızlaştırıldığı, insanın bu-ara-da nesnelere bir nesne olarak görüldüğü bu ortamda insanın kendini imhasını engellemek için 'yaşamak-için-yaşamak' ilkesi en temel ilke olarak ileri sürülmüştür. Doğanın kendini ifadesi olarak kabul edilen bu ilke 'yaşamın korunması' olarak da düşünülebilir. Bu ilkeye göre yaşamı aşan bir amaç yoktur; yaşamın amacı yaşamda kalmak, yaşamı sürdürmektir. Dolayısıyla varlığın özü, yaşamın, var-olma hâlinin korunması, varlığa tutunmanın sürekli kılınmasıdır. Tüm doğa bu ilkeye göre çalışır; dolayısıyla insanı da yaşamaya icbâr ve ilzâm eden kendi tercihi değil bizâtihî bu ilkedir; insan yaşamayı ya da yaşamamayı tercih edemez; yaşamaya zorlanır. Schopenhauer, Hegel, Darwin, Nietzsche, Bergson, Heidegger, Freud, Dawkins gibi hemen tüm düşünürlerin yaklaşımları, elbette aralarında ifade farklılıkları dikkate alınarak bu çerçevede görülebilir. Örnek olarak, *bilinç-altı* kavramının Freud ile gündeme gelmesi ve modern-aydınlanmış insanın âlâmet-i farikası olması büyük oranda ölümün itibarsızlaştırılması ve öte dünya inancının tasfiye edilmesi ile alakalıdır; çünkü *bilinç-altı* ölüm-duyusunu köreltir; bastırır ve unutturur...⁷ Bu nedenledir ki, *ölüm duyusu* ve *ölüm bilgisi* modernler için *ölüm korkusudur*. Ölüm korkusundan uzaklaşmanın en iyi yolu ise, Epikür'ün dediği gibi, "ölümü düşünmemektir." Bunun için zikredilen ilke basittir: Gelecek'e kör olmak insanı ölüm düşüncesinden korur. Bu nedenle

7 Ayrıntılı bilgi için bkz.: A. F. Çağlar, a.g.t.



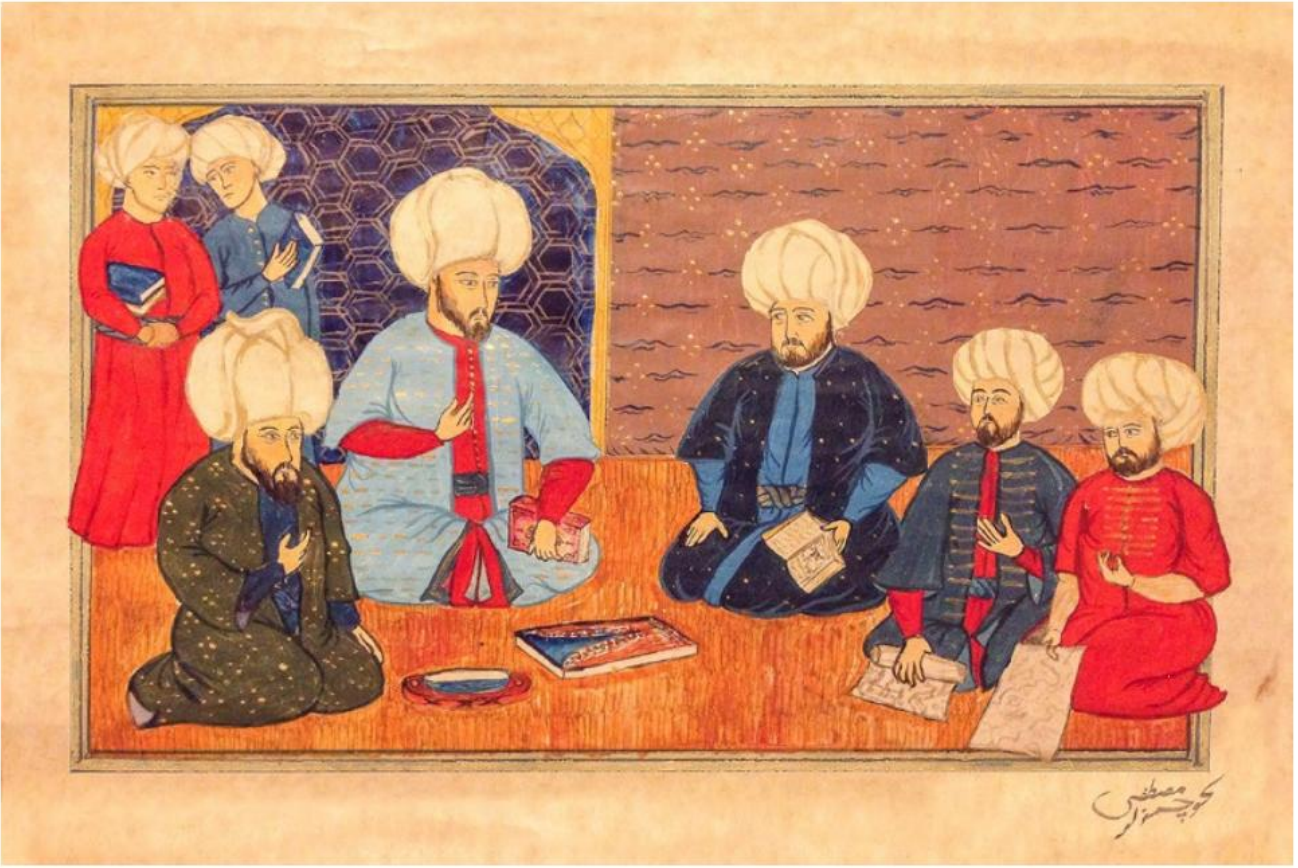
Manayı maddeye indirgemek bir süre sonra materyalist spiritüalizme, maddeyi manaya indirgemek ise yine bir süre sonra spiritüel materyalizme yol açar. Materyalist spiritüalizm yaşamı meşgalelere boğar ve insanı dünyevî olana gömer; spiritüel materyalizm ise edebiyata, sanata, şiire ve müziğe sığınır. Kısaca her iki yaklaşım da en nihayetinde insanı uyuşturan, düşünmeden alıkoyan, hatta günlük yaşamı makûl bir şekilde idame ettirecek etkinliklerden mahrum bırakan bir tür mistisizme ulaşır.

modern yaşamın mottosu “geleceği düşünme şimdiki, anı yaşa” olarak ifade edilmiştir⁸. Hâlbuki var-oluş korkusu ümitsizliği derinleştirir; özgürlüğü yok eder; muhabbet, sevgi ise ümidi besler; özgürlüğü gürleştirir.

Sufî gelenekte ise insan, ‘ol’ emrinin amacı *eşref-i mah-lukât*tır. Mebde ve meâd kavramlarına sahiptir; insanın bu-ara-da olması yani gurbet hâli geçicidir; ayrıca yine insanın bu-ara-da hakikate ilişkin acziyeti de ötede rü’yet

ile aşılacaktır.. Bu nedenle insanın kendi hakkında idrâki dairevî ve totolojik değildir. Bu anlayışta ölüm korkusu bile kişinin varlığını sürdürme arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanır. Hatta ölüm, ölmek için tefekkür edilir. Gidilecek bir öte olması; süreklilik duyusu, kavuşulacak bir Hak idraki, ayrılığın verdiği hüznle kişiyi mahzun kılsa da kötümser ve dahi ümitsiz kılmaz. İşte bu nedenle ölüm, *şeb-i arûs* yani *düğün gecesi* olarak isimlendirilecek kadar olumlanır. Bu hâlde *Hak*, *hakikatin* emanıdır ve teminidir; çünkü Hak ile irtibatı olan bir kişi varlığını ifna edecek kadar yalnızlaşamaz. Bu anlayışta yalnızlık Hak dışındakilerden beri olmaktır. Nitekim tasavvufta kendini yalnız hisseden kişi içindeki O’ya yönelir; içinde muhatap olacağı O’yu bulan kişi veli yani dost olur; dostu olan delirmez; kendini

8 Bu nedendir ki, Quine bir söyleşisinde Magee’nin bu konularla ilgili sorularını ‘anlamsız’ diyerek yanıtlamayı reddetmiştir. Açıkta ki insana ilişkin en derin soruları ‘anlamsız’ diye adlandırmak bir filozof için ancak ve ancak ‘düşünmemek’ anlamına gelir, gelmelidir. Bu söyleşiden beni haberdar eden Aslı Kılıçdoğan’a teşekkür ederim.



ifna etmez; bulmayan, bulamayan ise ya deli olur ya da kendini ifna eder.

Şimdiye değin dile getirilenleri bir de tasavvufî kavramlarla özetlemek isterim: Ankaravî ve Bursevî'nin de *Mesnevî Şerhleri*'nde ilk on sekiz beyti yorumlarken dile getirdikleri gibi *Neyistân* adlı bütünden (Hak) koparılan bir ney (hakikat) yani insân-i kâmil uzak düşmenin yani gurbetin verdiği hüznü ve avdet ümidi ile derdini seslendirir. Vuslat bir seyir hâlidir; bu seyir hâlini kişinin edebiyatla kat etmesi seyr ü sulûk terbiyesi ile mümkündür. Başka bir deyişle iniş yayı (kavs-i nüzûlî) içinden çıkıp gelen insan bu-ara-da hâlinin idrâki içre yol almalı (seyr-i şuûrî) ve çıkış yayının (kavs-i urûcî) gerekliliklerini edebiyatla yerine getirerek vuslata giden yolun hakkını vermelidir. Şeyh Gâlib, yukarıda Berat Açıl'ın tespitlerine atıfla işaret ettiği üzere *gurbet* kelimesine *acziyet* ile nazire yapar. Bu iki kelime esasen birbirini tamamlar; çünkü bütünden uzak düşme durumu yani gurbet ilkece *acziyetin* de kaynağıdır. *Hüsni ü Aşk*'daki beyitlerin anlamsal akışını takip edersek Tanrı, rahmeti ile insana bir ruhsat verir; bu ruhsat *acziyetin* itirafıdır; yani istidlâlî aklın imkânlarını tükettiği yerde başlar. Bu nedenle, "idrâkin *acziyetini* idrâk, bir tür idraktır" denmiştir [*İdrâk acz el-idrâk, huve el-idrâk*]. *Acziyeti* idrâk istidlâlî akıl cihetindedir ve bunun itirafı istishâdî idrâkin başlangıcıdır. Artık insan bu *acziyeti* dile getirebilir; dilin tüm

imkânlarını kullanarak ifade edebilir ki, bu şiiirdir; *acziyeti* hem doğrudan hem de şiiir eşliğinde seslendirebilir ki bu da mûsikî adını alır... Mevlevî geleneğinde şiiir ve mûsikî esasen bu-ara-da istidlâlî akıl ile hakikate ulaşma idealinin yitiminin ikrarı ve avdetteki vuslata, yani ölüme yani şeb-i arûs'a kısaca Hakk'a kavuşuncaya değin insanın kendine tahammül edebilmesinin ve katlanabilmesinin imkânıdır.

Bu uzun ve yorucu konuşmamı iki farklı cümle ile bitirmek istiyorum. Birinci cümle Ludwig Wittgenstein adlı filozofa ait; şöyle diyor:

"Neden bu-ara-dayız bilmiyorum; ama eğlenmek için olmadığı kesin..."

İkinci cümle ise neden bu-ara-da olduğumuzu bilmenin imkânına bir giriştir:

Bir Hak idrakiniz yok ise hem ontolojik hem epistemolojik hem de aksiyolojik seviyede hakikat krizini kendinizi iknâ edecek biçimde nihâî olarak çözeniz mümkün değildir. Vecizevî bir deyişle, Hakk'ı olmayan hakikati hak etmez... edemez... Hakk'ı hak etmenin yolu ise sahîh ve sarîh bir yaşam eşliğinde ölümdür... Tersî ya hemen ya da yavaşça kendini ifna etmektir; intihara yeltenmektir... maddî ya da maneî...■